

## Le cadī et le sauf-conduit (*amān*) : les enjeux juridiques de la diplomatie dans l'Orient abbasside

Mathieu Tillier

**Résumé :** L'emploi de juristes ou de cadis pour des missions diplomatiques aux premiers siècles de l'islam ne fait jusqu'ici que l'objet d'explications partielles. Le cas du cadī Ibrāhīm b. al-Jarrāh, qui intervint en 211/826 pour négocier la reddition du gouverneur égyptien 'Ubayd Allāh b. al-Sarī b. al-Ḥakam, vient éclairer d'un jour nouveau l'instrumentalisation de la judicature à des fins diplomatiques. Il apparaît que leur maîtrise livresque du droit et des formules juridiques faisait des cadis des experts de plus en plus recherchés pour leur capacité à contraindre un pouvoir rival par la force du droit.

**Abstract:** The employment of jurists or *qāḍī*-s for diplomatic missions, in the first centuries of Islam, is still little understood. The case of the *qāḍī* Ibrāhīm b. al-Jarrāh, who took a part in the surrender of the Egyptian governor 'Ubayd Allāh b. al-Sarī b. al-Ḥakam in 211/826, sheds light on the diplomatic use of *qāḍī*-s. With their special knowledge of legal books and formulas, *qāḍī*-s were increasingly seen by rulers as important experts who could use law to constrain the power of political rivals.

**Keywords:** *amān* ; oath ; *qāḍī* ; *shurūṭ* ; diplomacy ; Egypt ; Abbasids.

La diplomatie du monde musulman médiéval est abordée dans de nombreuses études centrées sur les relations entre le *dār al-islām* et ses voisins. On oublie souvent, néanmoins, que la diplomatie relevait aussi de la politique « intérieure » de l'empire islamique. Dès les premiers siècles de l'Islam, les révoltes récurrentes, puis l'éclatement de l'empire en entités politiques autonomes, obligèrent les pouvoirs concurrents à employer des émissaires ponctuels ou à échanger des ambassades. Faute d'étude générale, une telle diplomatie intérieure et ses acteurs demeurent mal connus.

S'appuyant sur la théorie politico-juridique développée à partir du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, Majid Khadduri propose que les agents de la diplomatie islamique – *rasūl* (pl. *rusul*), envoyé/émissaire ; *safīr* (pl. *sufarā'*), ambassadeur/conciliateur – appartenaient généralement à l'entourage du souverain et qu'ils étaient choisis pour leur savoir, leur ingéniosité et leur fiabilité. Ces qualités étant rarement réunies en un seul homme, il n'était pas rare qu'une ambassade soit composée de deux ou trois émissaires – un militaire, un savant et un secrétaire<sup>1</sup>. L'emploi de savants religieux (*'ulamā'*) en général, ou de cadis en particulier, pour des missions diplomatiques, a été relevée de manière épisodique par les historiens<sup>2</sup>. Une

---

Je remercie David Powers ainsi que les deux lecteurs anonymes pour leurs remarques et leurs suggestions.

<sup>1</sup> M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1955), 240-1. L'utilisation d'émissaires multiples servait peut-être aussi à limiter les risques de trahison.

<sup>2</sup> Voir par exemple E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leyde : Brill, 1960), 423 ; J.E. Gilbert, « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the *'ulamā'* in Medieval

telle utilisation n'a fait jusqu'ici que l'objet d'interprétations partielles. Nous avons précédemment proposé une explication politique de ce phénomène, en montrant que l'envoi de cadis en missions diplomatiques entraînait dans une logique de légitimation du pouvoir<sup>3</sup>. Cette analyse, qui met en avant le caractère symbolique de l'institution judiciaire, ne tient néanmoins pas compte des compétences propres aux représentants de la judicature.

Dans un ouvrage récent, Andrew Marsham remarque le développement parallèle du droit islamique et de la diplomatie abbasside. Il propose que la présence de juristes (*fuqahā'*) dans l'entourage des premiers califes abbassides put influencer la rédaction des actes officiels<sup>4</sup>. C'est cette hypothèse que nous proposons d'étayer à travers l'étude d'une crise diplomatique, au début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, évoquée par l'historien égyptien al-Kindī (m. 350/961). L'affaire du sauf-conduit (*amān*)<sup>5</sup> qui fut délivré au gouverneur d'Égypte 'Ubayd Allāh b. al-Sarī b. al-Ḥakam, grâce à l'action du cadi Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ, révèle la relation étroite que la diplomatie entretenait avec la judicature. Le cadi n'assuma pas le rôle d'émissaire, mais plutôt celui du diplomate de bureau chargé de préparer les conditions écrites de la paix. Nous montrerons en quoi la diplomatie abbasside, en plus d'être une affaire politique, était aussi une affaire juridique.

## **1. Le cadi d'Égypte Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ et l'*amān* de 'Ubayd Allāh b. al-Sarī b. al-Ḥakam**

### *1.1. Les faits*

Au début du IX<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'Égypte était en proie au désordre. L'équilibre sociopolitique issu de la conquête, reposant sur la domination d'une élite militaire arabe, se voyait de plus en plus remis en question. Suite à la révolte fiscale d'Arabes du Ḥawf (Delta), le calife Hārūn al-Rashīd (r. 170-193/786-809) envoya des troupes khurāsāniennes qui vinrent concurrencer les anciens notables (*wujūh*) égyptiens<sup>6</sup>. La guerre civile qui éclata à la mort d'al-Rashīd entre ses fils al-Amīn et al-Ma'mūn<sup>7</sup> acheva de plonger l'Égypte dans le chaos : plusieurs groupes rivaux s'emparèrent du pouvoir. En 197/813, le nord de la province (Delta) tomba aux mains de 'Abd al-'Azīz b. al-Wazīr al-Jarawī, un Arabe qui s'appuyait sur les

---

Damascus », *Studia Islamica*, 52 (1980), 113 ; I. Bligh-Abramski, « The Judiciary (*qāḍīs*) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam », *JESHO*, 35 (1992), 65.

<sup>3</sup> M. Tillier, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)* (Damas : Ifpo, 2009), 548-52.

<sup>4</sup> A. Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009), 244-5.

<sup>5</sup> Sur ce type de document, voir *EP*<sup>2</sup>, s.v. *Amān* (J. Schacht) ; Khadduri, *War and Peace*, 163-9 ; J. Wansbrough, « The Safe-Conduct in Muslim Chancery Practice », *BSOAS*, 34 (1971), 20-35 ; A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists* (New York : Oxford University Press, 1981), 202 ; A. Morabia, *Le Gihād dans l'Islam médiéval* (Paris : Albin Michel, 1993), 211-4 ; A. Marsham et C.F. Robinson, « The Safe-Conduct for the Abbasid 'Abd Allāh b. 'Alī (d. 764) », *BSOAS*, 70 (2007).

<sup>6</sup> H. Kennedy, « Egypt as a Province of the Islamic Caliphate », dans C.F. Petry (éd.), *The Cambridge History of Egypt* (Cambridge : Cambridge University Press, 1998), 80. Cf. R. Guest, « Relations between Persia and Egypt under Islam up to the Fātimid Period », dans T.W. Arnold et R.A. Nicholson (éd.), *A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne* (Londres : Cambridge University Press, 1922), 168-9.

<sup>7</sup> Pour un récit de cette guerre civile, voir H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History* (Londres-Sydney : Croom Helm, 1981), 135-163.

tribus yamanites de la région. Fustāt et le sud du pays passèrent en 201/817 sous l'autorité d'al-Sarī b. al-Ḥakam, un des militaires khurāsāniens arrivés quelques années plus tôt pour combattre les rebelles du Ḥawf<sup>8</sup>. Tous deux prêtaient allégeance au calife ; ils gardaient néanmoins pour eux le produit des impôts et jouissaient d'une autonomie de fait. À leur mort en 205/820, leurs fils (ʿAlī al-Jarawī et ʿUbayd Allāh b. al-Sarī) leur succédèrent sans autorisation califale et continuèrent la lutte acharnée qui avait opposé leurs pères. Le calife al-Maʾmūn (r. 198-218/813-833), qui l'avait emporté sur al-Amīn et était entre-temps revenu à Bagdad, entreprit de rétablir son autorité sur l'Égypte par la force : après l'échec d'une première expédition en 206/822, il envoya son fidèle général, ʿAbd Allāh b. Ṭāhir<sup>9</sup>, à la tête d'une armée en 211/826. Alors que ʿAlī al-Jarawī se rallia sans tarder au Ṭāhiride, ʿUbayd Allāh b. al-Sarī décida de résister. Mais la confrontation tourna à son désavantage et, assiégé dans Fustāt, ʿUbayd Allāh accepta de négocier sa reddition<sup>10</sup>.

C'est à ce point de l'histoire qu'intervient notre cadî. La capitulation de ʿUbayd Allāh b. al-Sarī s'accompagna de deux documents : (1) un traité de paix (*ṣulḥ*) avec le Ṭāhiride, qui fut négocié et rédigé par un certain Muḥammad b. Asbāt, secrétaire de l'impôt foncier pour ʿUbayd Allāh<sup>11</sup> ; (2) un sauf-conduit (*amān*) pour ʿUbayd Allāh b. al-Sarī et ses partisans<sup>12</sup>. Une comparaison des deux récits – en apparence contradictoires – proposés par al-Kindī dans son *Livre des gouverneurs* et dans son *Livre des cadis* laisse penser que les clauses du sauf-conduit commencèrent par être négociées par ce même secrétaire, Muḥammad b. Asbāt<sup>13</sup>. L'émir ʿUbayd Allāh fit lire le brouillon de l'*amān* à Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ, alors cadî de Fustāt, qui déclara que les conditions formulées ne valaient rien. Le gouverneur lui demanda de réécrire l'*amān* et le cadî y inclut de nouvelles clauses ; le sauf-conduit – qui stipulait notamment que ʿUbayd Allāh b. al-Sarī conserverait sa fortune et continuerait pendant deux mois à percevoir l'impôt en Haute-Égypte<sup>14</sup> – fut accepté, recopié et signé par le Ṭāhiride<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> G. Wiet, *L'Égypte arabe de la conquête arabe à la conquête ottomane, 642-1517 de l'ère chrétienne* (Paris : Plon, 1937), 68.

<sup>9</sup> Voir *EF*, s.v. ʿAbd Allāh b. Ṭāhir (E. Marin).

<sup>10</sup> Al-Kindī, *Taʾrīkh Miṣr wa-wulāti-hā*, éd. R. Guest (Leyde : Brill, 1912), 180-2 ; al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, éd. M.Th. Houtsma (Lugduni Batavorum : E.J. Brill, 1883), 2 : 560-61 ; al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk*, éd. M.A.-F. Ibrāhīm (Le Caire : Dār al-maʿārif, 1967), 8 : 610-11, 615 ; Ibn Taghrī Birdī, *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, (Le Caire : Maṭbaʿat dār al-kutub al-Miṣriyya, 1932-1972), 2 : 181-2 ; Kennedy, « Egypt as a Province », 81-82 ; Wiet, *L'Égypte arabe*, 69-71. Cf. Ibn Ṭayfūr, *Kitāb Baghdād*, éd. ʿI. al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī (Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 2002), 81-3.

<sup>11</sup> Al-Kindī, *Wulāt*, 182.

<sup>12</sup> La conclusion d'un *ṣulḥ* nécessitait généralement l'octroi d'un *amān* dont le perdant avait besoin, dans un premier temps, pour aller trouver le vainqueur sans craindre pour sa vie puis, à plus long terme, pour sortir sain et sauf de sa reddition. Voir par exemple Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 280.

<sup>13</sup> Al-Kindī, *Wulāt*, 182. Sur cette procédure de négociation et de rédaction du sauf-conduit, cf. Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 248, 273.

<sup>14</sup> Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, 2 : 561.

<sup>15</sup> Al-Kindī, *Akhbār quḍāt Miṣr*, éd. R. Guest (Leyde : Brill, 1912), 429-30. Ibn Taghrī Birdī propose une version divergente de cet épisode : ʿUbayd Allāh aurait tenté d'acheter la clémence du Ṭāhiride mais, devant la rigidité de ce dernier, il aurait renoncé à poser toute condition pour sa reddition et se serait contenté d'un *amān* « sans clause ». Ibn Taghrī Birdī, *al-Nujūm*, 2 : 182. Ce passage d'Ibn Taghrī Birdī repose manifestement sur le récit d'al-Ṭabarī, qui pour sa part ne mentionne pas que l'*amān* fut finalement accordé sans conditions spécifiques. Cf. al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, 8 : 610-11.

‘Ubayd Allāh fut ainsi épargné et finit paisiblement sa vie à Sāmarrā’<sup>16</sup>. Le Ṭāhiride conçut néanmoins une rancune féroce à l’égard du cadī : Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ fut non seulement révoqué de ses fonctions mais se vit aussi déchu de son rang (*martaba*), tandis que sa pratique judiciaire faisait l’objet d’une enquête. En bref, selon al-Kindī, le cadī fut victime de « toutes sortes de choses » de la part de ‘Abd Allāh b. Ṭāhir<sup>17</sup>.

Que venait donc faire le cadī dans ces négociations ? En quoi était-il plus qualifié qu’un secrétaire de chancellerie pour rédiger un sauf-conduit ? Enfin, pourquoi tomba-t-il dans une telle disgrâce à la suite de son intervention ? Afin de répondre à ces questions, il faut revenir plus précisément sur la position d’Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ et sur les détails de l’*amān*.

### 1.2. Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ en Égypte

Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ b. Ṣubayḥ al-Tamīmī al-Māzinī (m. 217/832-3)<sup>18</sup> fut nommé cadī de Fustāṭ en 205/820 par le gouverneur autonome al-Sarī b. al-Ḥakam, sans doute peu avant la mort de ce dernier<sup>19</sup>. La famille du cadī était originaire de Marw al-Rūdh, au Khurāsān<sup>20</sup>, et son père faisait partie des *abnā’ al-dawla*, ces fils des révolutionnaires khurāsāniens qui avaient porté la dynastie abbasside au pouvoir<sup>21</sup>. Installé dans un premier temps à Kūfa<sup>22</sup>, il fut peut-être au nombre de ces Orientaux qui arrivèrent en Égypte lors de la répression de la révolte du Ḥawf. Sur le plan juridique, il adhérait à la doctrine d’Abū Ḥanīfa (m. 150/767)<sup>23</sup> et avait notamment étudié auprès d’Abū Yūsuf (m. 182/798)<sup>24</sup>.

Dès son entrée en fonctions, Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ fut mal accepté par la population égyptienne. Il n’était pas originaire de la province – d’aucuns le qualifiaient d’« étranger »

<sup>16</sup> Al-Kindī, *Wulāt*, 183.

<sup>17</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 430. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Mulaqqin semble croire qu’Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ fut révoqué à cause de son fils, qui avait pris un certain ascendant sur lui à la fin de son mandat. Ibn al-Mulaqqin, *Nuḥḍat al-nuḥḍār*, éd. M.M. al-Sharqāwī (Le Caire : Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, 1996), 126.

<sup>18</sup> Sur sa généalogie, voir Ibn Ḥajar, *Raf’ al-iṣr*, éd. ‘A.M. ‘Umar (Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1998), 23. Sur ce cadī, voir également les biographies qui lui sont consacrées dans Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, éd. Sh.-D. Aḥmad (Beyrouth : Dār al-fikr, 1975), 8 : 69 ; al-Ṣaymarī, *Akhbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābi-hi* (Beyrouth : ‘Ālam al-kutub, 1985), 163 ; al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā’*, éd. Kh. al-Mayyis (Beyrouth : Dār al-qalam, s.d.), 145 ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tawārīkh al-mulūk wa-l-umam*, éd. M. ‘A.-Q. ‘Aṭā et M. ‘A.-Q. ‘Aṭā (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992), 11 : 5 ; al-Dhahabī, *Ta’rīkh al-islām*, éd. ‘U. ‘A.-S. Tadmurī (Beyrouth : Dār al-kitāb al-‘arabī, 1987), 15 : 52 ; Ibn Abī l-Wafā’, *al-Jawāhir al-muḍiyya*, éd. ‘A.-F.M. al-Ḥulw (Le Caire : Ḥajar, 1993), 1 : 75-7 ; Ibn Ḥajar, *Lisān al-mīzān* (Beyrouth : Mu’assasat al-‘lāmī li-l-maṭbū‘āt, 1986), 1 : 43 ; al-Suyūṭī, *Ḥuṣn al-muḥāḍara fī akhbār Miṣr wa-l-Qāhira* (Le Caire : Maṭba‘at al-mawsū‘āt, s.d.), 2 : 99-100.

<sup>19</sup> Al-Kindī donne deux informations contradictoires : d’un côté, il affirme qu’al-Sarī b. al-Ḥakam mourut en jumādā I 205/oct.-nov. 820 (al-Kindī, *Wulāt*, 172), de l’autre qu’Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ fut nommé « de la part d’al-Sarī b. al-Ḥakam » en jumādā II 205/nov.-déc. 820 (al-Kindī, *Quḍāt*, 427). Soit al-Kindī s’est trompé de mois à un des deux endroits, soit le cadī fut nommé par un des fils d’al-Sarī, Abū Naṣr ou ‘Ubayd Allāh.

<sup>20</sup> Ibn Ḥajar, *Raf’ al-iṣr*, 23. Marw al-Rūdh faisait partie des principaux centres de la *da’wa* abbasside. Voir M. Sharon, *Black Banners from the East. The Establishment of the ‘Abbāsīd State. Incubation of a Revolt* (Leyde : Brill, 1983), 197.

<sup>21</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 433. Sur la signification disputée de l’appellation « *abnā’* », voir P. Crone, « The ‘Abbāsīd Abnā’ and Sāsānid Cavalrymen », *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 8 (1998), 1-19.

<sup>22</sup> Ibn Ḥajar, *Raf’ al-iṣr*, 23.

<sup>23</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 428.

<sup>24</sup> Al-Ṣaymarī, *Akhbār Abī Ḥanīfa*, 163 ; Ibn Ḥajar, *Raf’ al-iṣr*, 23.

(*gharīb*)<sup>25</sup> –, et sa nomination comme cadī remettait en cause la position de l'aristocratie yamanite traditionnelle de Fustāt, qui avait longtemps monopolisé la judicature. Pire, il n'était pas arabe mais client (*mawlā*), qui plus est d'une tribu qaysite, Tamīm<sup>26</sup>. Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ était de rang social inférieur, donc indigne d'assumer une judicature généralement réservée aux Arabes<sup>27</sup>. Il adhérait par ailleurs à une doctrine juridique (*madhhab*) peu appréciée en Égypte : les rares cadis ḥanafites qui avaient précédemment exercé à Fustāt, tel Ismā'īl b. Alīsa', avaient tenté d'introduire des réformes contraires aux intérêts matériels de la population locale<sup>28</sup>. Enfin, sur le plan théologique, il croyait en la création du Coran<sup>29</sup>, dogme particulièrement honni par les savants traditionnalistes populaires auprès des masses<sup>30</sup>. Quand Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ voulut installer son audience à la mosquée, les Égyptiens s'en prirent à lui et jetèrent ses affaires dans la rue. Le gouverneur n'intervint pas et l'infortuné cadī ne remit plus les pieds à la mosquée, préférant établir le tribunal à son domicile<sup>31</sup>. Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ souffrit d'un ostracisme durable : les notables locaux boycottaient son audience et rejetaient toute personne qui acceptait de collaborer avec le cadī, qu'il s'agisse de son secrétaire ou de témoins ordinaires<sup>32</sup>.

Sur le plan judiciaire, les Égyptiens blâmèrent la mauvaise influence que son fils acquit sur lui après qu'il l'eut rejoint à Fustāt<sup>33</sup>. Ils exprimaient néanmoins un avis positif sur la pratique du cadī et sur son savoir. Al-Kindī rapporte l'étonnement de son scribe, l'Égyptien 'Amr b. Khālid, devant sa façon de choisir des solutions juridiques sans se limiter à celles de son *madhhab*. Pour chaque affaire entendue, Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ révisait le procès-verbal de l'audience (*maḥḍar*) établi par son scribe, puis résumait au dos du document les opinions des principaux juristes (Abū Ḥanīfa, Ibn Abī Laylā, Abū Yūsuf, Mālik) avant de cocher, dans la marge, celle qu'il convenait d'appliquer. Le scribe se conformait à cette indication pour rédiger le verdict<sup>34</sup>. Dans une province où la doctrine ḥanafite était marginale, la population n'était certainement pas insensible à un tel choix de solutions au cas par cas (*ikhtiyār*). Cette capacité à choisir entre plusieurs doctrines – qui fut interprétée comme un manque de rigueur par les ḥanafites<sup>35</sup> – montre accessoirement les grandes compétences de ce cadī, dont la maîtrise juridique s'étendait bien au-delà de l'enseignement de son propre *madhhab*<sup>36</sup>.

<sup>25</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 433.

<sup>26</sup> Ibn Ḥajar, *Raf' al-īṣr*, 23.

<sup>27</sup> Voir M. Tillier, « Scribes et enquêteurs », *JESHO*, 54 (2011), 391-3.

<sup>28</sup> Voir M. Tillier, « Les “premiers” cadis de Fustāt et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833) », *Annales Islamologiques*, 45 (2011), 227-9.

<sup>29</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 429 ; al-Dhahabī, *Ta'rīkh al-islām*, 15 : 53.

<sup>30</sup> F. Jad'ān, *al-Miḥna. Baḥṭh fī jadaliyyat al-dīnī wa-l-siyāsī fī l-islām* ('Ammān : Dār al-shurūq, 1989), 279 sq. Les tenants de cette doctrine, minoritaires avant la *miḥna*, semblent avoir fait l'objet d'ostracisme ou de « persécutions » à cette époque. Voir N. Hurvitz, « Miḥna as Self-Defense », *Studia Islamica*, 92 (2001), 100.

<sup>31</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 428.

<sup>32</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 428-9.

<sup>33</sup> Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, éd. Ch.C. Torrey (New Haven : Yale University Press, 1922), 246 ; al-Kindī, *Quḍāt*, 428-29 ; Ibn Abī l-Wafā', *al-Jawāhir*, 1 : 76.

<sup>34</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 432.

<sup>35</sup> Al-Ṣaymarī, *Akhbār Abī Ḥanīfa*, 163.

<sup>36</sup> Curieusement, ses biographes lui connaissent peu d'autres maîtres qu'Abū Yūsuf. Ibn Ḥibbān mentionne simplement qu'il rapporta « d'après Abū Yūsuf et d'autres personnes ». Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, 8 : 69. Voir

## 2. Droit, *shurūt* et diplomatie

### 2.1. Le contexte juridique de l'*amān*

La rédaction des sauf-conduits relevait d'ordinaire des compétences d'administrateurs ou de secrétaires (*kātib*, pl. *kuttāb*) comme Muḥammad b. Asbāṭ. Pourquoi donc le gouverneur 'Ubayd Allāh b. al-Sarī montra-t-il le brouillon de l'*amān* à son cadi, et pourquoi lui demanda-t-il d'en assurer la rédaction finale ? Le récit d'al-Kindī, qui incorpore des morceaux de dialogues évidemment reconstruits, n'offre pas d'explication précise. Deux termes clés viennent néanmoins mettre en lumière les raisons de cet appel à Ibrāhīm b. al-Jarrāh : ceux de « conditions » (*shurūt*) et de « documents » (*wathā'iq*), renvoyant tous deux à l'art de la rédaction juridique.

Le début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle fut marqué par une formalisation croissante du droit islamique. L'autorité que les musulmans reconnaissaient à quelques grands maîtres<sup>37</sup>, le développement de leurs cercles de disciples et la politique judiciaire du califat abbasside<sup>38</sup> contribuèrent à l'éclosion progressive des écoles juridiques (*madhhab*-s) classiques. L'apparition de livres d'« auteurs », vers la fin du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> et le début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, est une des expressions les plus remarquables de cette formalisation juridique<sup>39</sup>. Le *fiqh*, dont la mise par écrit était jusque-là essentiellement un processus « organique », résultant de la collection échelonnée dans le temps de l'enseignement d'un maître, commençait à faire l'objet de livres « fixés » par leurs auteurs, de *compendia* et de manuels<sup>40</sup>.

Cet élan littéraire donna lieu à l'éclosion de nouveaux genres juridiques, tout particulièrement celui des *shurūt*. Dans la littérature juridique, le terme arabe *shart* (pl. *shurūt*) désigne couramment une « clause », une « condition »<sup>41</sup>. Probablement vers la fin du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, le pluriel « *shurūt* » acquit le sens secondaire de « formules » juridiques ou de « formulaires », rejoignant ainsi au prix d'une métathèse le sens de l'ancienne racine sémitique *sh.ṭ.r.*<sup>42</sup>. Les juristes ḥanafites (iraquiens) jouèrent un rôle prééminent, à cette

---

également Ibn Ḥajar, *Lisān al-mīzān*, 1 : 43, qui s'intéresse essentiellement à sa place dans la transmission du *ḥadīth*.

<sup>37</sup> Voir J.E. Brockopp, « Competing Theories of Authority in Early Mālikī Texts », dans B.G. Weiss (éd.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Leyde : Brill, 2002), 3-22 ; *id.*, « Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law », *Comparative Islamic Studies*, 1 (2005), 138-48.

<sup>38</sup> Tillier, *Les cadis d'Iraq*, 148-57 ; N. Tsafir, *The History of an Islamic School of Law. The Early Spread of Hanafism* (Cambridge : Harvard University Press, 2004), 40-1.

<sup>39</sup> Voir J.E. Brockopp, *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leyde : Brill, 2000), 72, 89.

<sup>40</sup> Brockopp, *Early Mālikī Law*, 72, 74.

<sup>41</sup> *EF*<sup>2</sup>, s.v. *Shart* (W.B. Hallaq).

<sup>42</sup> Benjamin Jokisch a récemment avancé que le terme « *shart* » venait du grec *χάρτης*, dont il pourrait être la transcription. Cet argument contribue à sa théorie – au demeurant très spéculative – selon laquelle le vocabulaire juridique islamique viendrait d'une traduction-adaptation directe du droit romain (B. Jokisch, *Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project* (Berlin : Walter de Gruyter, 2007), 213-4). Outre que cette interprétation de l'origine de « *shart* » demanderait de sérieuses vérifications, il convient de considérer le terme dans un contexte linguistique plus large. « *Shurūt* » pourrait faire écho à la racine syriaque *s.r.ṭ.*, qui porte le sens général d'« écrire » (*sroṭō*, « écriture » ; *sorūṭō*, « écrivain ») – la transformation du *s* en *sh* étant un phénomène connu dans les langues sémitiques. Le terme *shṭorō* (pl. *shṭorē*) désigne par ailleurs un « acte », un « contrat » dans le droit canon de langue syriaque, et connaît au Moyen Âge un usage parallèle à l'arabe « *wathāqa* ». Les

époque, dans le développement d'une telle littérature dédiée aux règles de rédaction des actes juridiques, qu'il s'agisse de baux, de contrats de vente, de mariage, de divorce, ou encore de procès-verbaux ou de jugements<sup>43</sup>. Selon la tradition islamique, Abū Ḥanīfa (m. 150/767), Abū Yūsuf (m. 182/798) et al-Shaybānī (m. 189/805) furent les premiers à systématiser les *shurūṭ*, et leurs disciples du début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle en firent un genre juridique à part entière<sup>44</sup>. Les deux premiers auteurs de « livres » (peut-être « fixés ») de *shurūṭ* furent Muḥammad b. Samā'a et Qutayba b. Ziyād, deux cadis ḥanafites de Bagdad contemporains d'Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ<sup>45</sup>. Si l'on en croit le polygraphe al-Jāḥiẓ (m. 255/868), qui écrivait vers le milieu du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, le succès des ḥanafites dut beaucoup à la production livresque dont ils étaient devenus les spécialistes. Leurs ouvrages de *shurūṭ*, en particulier, constituaient un outil d'une exceptionnelle efficacité : après une ou deux années consacrées à leur étude, un savant était considéré avoir acquis des compétences suffisantes pour devenir juge (*ḥākim*)<sup>46</sup>.

Tout laisse penser que le cadī Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ fut utilisé par le gouverneur rebelle parce qu'il était ḥanafite. Son *madhhab* était peut-être honni par la population égyptienne ; ses compétences, en revanche, faisaient de lui le parfait auxiliaire de l'émir. Selon une variante rapportée par al-Kindī, 'Ubayd Allāh b. al-Sarī se serait d'abord adressé à l'éminent juriste mālikite égyptien Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 214/829). Ce dernier aurait néanmoins protesté qu'il n'était pas spécialiste des documents juridiques (*lasnā aṣḥāb wathā'iq*)<sup>47</sup> et recommandé de s'adresser plutôt à Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ qui, de son côté, était reconnu comme tel<sup>48</sup>. La rédaction des « clauses » (*shurūṭ*) du sauf-conduit ne pouvait que profiter d'un spécialiste des « formules » (*shurūṭ*) juridiques, science peu connue en Égypte et

---

cas de métathèse, lors du passage d'une langue sémitique à une autre, impliquent tout particulièrement le son *r*, ce qui pourrait expliquer un tel parallèle entre *shṭorō*/*ē* et *sharṭ*/*shurūṭ*. On peut proposer, à titre d'hypothèse alternative, que les termes *shṭorō* et *sharṭ* relevant d'un même champ sémantique, ils convergèrent pour donner à *shurūṭ* le sens dérivé de « formules » juridiques. Quelle que soit l'explication retenue, il est clair que le terme *shurūṭ* fait phonétiquement et sémantiquement écho à un ancien fond sémitique relatif à l'art d'écrire. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Oxonii : e Typographeo Clarendoniano, 1901), 2 : 4136 ; E. Lipiński, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* (Leuven : Peeters, 1997), 124-5, 193 ; M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon* (Winona Lake-Piscataway : Eisenbrauns-Gorgias Press, 2009), 1045, 1549 ; J.-C. Haelewyck, *Grammaire comparée des langues sémitiques* (Bruxelles : Safran, 2006), 59 ; L. Edzard, *Polygenesis, Convergence, and Entropy : An Alternative Model of Linguistic Evolution Applied to Semitic Linguistics* (Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1998), 130-3. Cf. H. Bar Bahlule, *Lexicon Syriacum*, éd. Rubens Duval (Parisiis : e Reipublicae Typographeo, 1901), 4 : 1389 ; 5 : 1967-8. Voir également J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford : Oxford University Press, 1902), 390-1, 574. Une hypothèse similaire sur l'origine du mot « *sharṭ* » a été proposée par G. Khan, « The Pre-Islamic Background of Muslim Legal Formularies », *Aram*, 6 (1994), 223. Pour des exemples d'utilisation de « *shṭorō* » dans le droit nestorien, voir *Syrische Rechtsbücher*, éd. E. Sachau (Berlin : Verlag von Georg Reimer, 1914), 1 : 170 ; 2 : 201 ; 3 : 186-99.

<sup>43</sup> Voir la liste plus complète dressée par W.B. Hallaq dans *EL*<sup>2</sup>, s.v. *Sharṭ*.

<sup>44</sup> J.A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law. The Chapters on Sales from Ṭaḥāwī's Kitāb al-shurūṭ al-kabīr* (Albany : State University of New York Press, 1972), 15-26.

<sup>45</sup> Wakin, *The Function of Documents*, 17-8. Sur ces deux cadis, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, 711, 721 et index.

<sup>46</sup> Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, éd. 'A.-S.M. Hārūn (Le Caire : Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938-45), 1 : 87.

<sup>47</sup> Sur le sens de « *wathā'iq* », voir *EL*<sup>2</sup>, s.v. *Wathā'iq* (Ed.). Notons que chez les mālikites, le terme « *wathā'iq* » est l'équivalent de « *shurūṭ* ». Wakin, *The Function of Documents*, 13.

<sup>48</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 431.

principalement représentée, à l'époque, par le cadî ḥanafîte d'origine iraquienne. Afin de comprendre l'incidence juridique et politique de cette intervention ḥanafîte, examinons de plus près les clauses de l'*amān*.

## 2.2. Les enjeux juridiques de l'*amān*

Le texte du sauf-conduit n'a pas survécu en tant que tel. Les informations qu'al-Kindî rapporte à son sujet permettent néanmoins de reconstituer quelques caractéristiques du processus diplomatique. Il est fait état successivement d'un traité de paix (*ṣulḥ*) et d'un sauf-conduit (*amān*), de conditions (*shurūṭ*) accordées au perdant ; d'un document, rédigé par le cadî, dans lequel le vainqueur s'engage sous serment (*aymān*) à répudier ses femmes et affranchir ses esclaves ; d'un témoignage (*shahāda*) établissant que les conditions furent acceptées par le vainqueur. Tentons de clarifier la situation.

Nous avons vu plus haut que le traité de paix (*ṣulḥ*) et le sauf-conduit (*amān*) correspondent à deux étapes de l'action diplomatique. Il s'agit de deux « genres » diplomatiques, obéissant à des conventions stylistiques distinctes<sup>49</sup>. Il est clair, d'après le texte d'al-Kindî, qu'Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ n'intervint que dans l'élaboration du second document. Le concept d'*amān* relève tant de la pratique administrative que du droit de la guerre élaboré par les musulmans depuis le II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle au plus tard<sup>50</sup>. Le sauf-conduit pouvait être accordé verbalement ou par simple geste, mais il faisait le plus souvent l'objet d'un document écrit<sup>51</sup>. Le ḥanafîte al-Shaybānī (m. 189/805), tout comme al-Qalqashandī (m. 821/1418) bien des siècles plus tard<sup>52</sup>, distinguent tous deux l'*amān* accordé à un non musulman (*ahl al-ḥarb*, en cas de guerre avec les ennemis extérieurs de l'Islam) et celui que l'on délivre à d'autres musulmans (khārijites ou *ahl al-baghī*, c'est-à-dire des révoltés contre le pouvoir légitime)<sup>53</sup>. L'*amān* délivré à 'Ubayd Allāh b. al-Sarī relève évidemment de cette dernière catégorie. Un sauf-conduit pouvait inclure plusieurs types de clauses : le bénéficiaire pouvait se voir imposer des devoirs et/ou accorder des droits, et l'émetteur promettait, de manière plus ou moins formelle, de respecter une série d'engagements. Dans le cas qui nous intéresse, 'Ubayd Allāh b. al-Sarī obtint en sa faveur la préservation de ses richesses et le maintien temporaire de ses responsabilités financières<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Voir al-Qalqashandī, *Subḥ al-a'shā* (Le Caire: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1913-1922), 13 : 321 sq ; 14 : 79 sq. Sur le chapitre qu'al-Qalqashandī consacre aux *amān*-s, voir Wansbrough, « The Safe-Conduct in Muslim Chancery Practice », 25-28.

<sup>50</sup> Même B. Jokisch, qui doute de l'élaboration d'un droit islamique avant le règne d'al-Rashīd, admet qu'un droit de la guerre est bien antérieur en Islam. Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 108. Sur la nature juridique du sauf-conduit, voir *EF*<sup>2</sup>, s.v. Diplomatic (W. Björkman).

<sup>51</sup> Khadduri, *War and Peace*, 165.

<sup>52</sup> Il va de soi que les classifications opérées par al-Qalqashandī six siècles après les événements étudiés ici sont parfaitement anachroniques. Il n'en demeure pas moins que cet auteur offre un contrepoint digne d'être signalé.

<sup>53</sup> Voir par exemple al-Shaybānī, *Kitāb al-siyar (al-qānūn al-duwalī al-islāmī)*, éd. M. Khaddūrī (Beyrouth : al-Dār al-muttaḥida li-l-nashr, 1975), 142, 232. Selon al-Qalqashandī, les sauf-conduits accordés aux musulmans constituent la grande majorité de ceux qu'émettent les chancelleries de l'État. Al-Qalqashandī, *Subḥ al-a'shā*, 13 : 329.

<sup>54</sup> Voir *supra*.



Tant que le bénéficiaire d'un sauf-conduit en respectait les conditions, il se trouvait protégé de toute agression de la part des habitants du *dār al-islām*. Al-Shaybānī mentionne néanmoins une exception à cette règle : si le bénéficiaire s'est rendu coupable d'activités assimilables au brigandage, il encourt malgré tout le châtiment réservé à ce type de criminel<sup>55</sup>. Cette exception juridique suggère qu'un individu théoriquement protégé par un *amān* pouvait rechercher des garanties supplémentaires afin de contraindre son ennemi à tenir ses engagements : la politique comme la raison d'État risquaient d'amener l'émetteur du sauf-conduit à rompre ses promesses, le droit de la guerre lui permettant de légitimer ses actes.

Du point de vue d'Ibrāhīm b. al-Jarrāh, il est probable que l'ébauche d'*amān* préparée par le secrétaire Muḥammad b. Asbāṭ n'offrait pas assez de garanties à 'Ubayd Allāh b. al-Sarī. C'est pourquoi le cadi reprit en main la rédaction du sauf-conduit, y ajoutant un serment « par le divorce et l'affranchissement » ; en d'autres termes, l'émir 'Abd Allāh b. Tāhir jurait de répudier ses femmes et d'affranchir ses esclaves (notamment ses concubines) s'il ne respectait pas l'*amān* délivré au rebelle<sup>56</sup>. Examinons la valeur d'un tel serment ainsi que son utilisation dans le cadre de la diplomatie islamique.

Dans la littérature juridique, de tels serments « de divorce et d'affranchissement » apparaissent le plus souvent en lien avec des affaires privées. Un repérage dans l'œuvre éditée d'al-Shaybānī laisse penser que le juriste concevait avant tout l'utilisation de ce serment dans un cadre conjugal, quand une femme demandait à son mari de s'engager à ne pas prendre d'autre épouse ou concubine, ou à ne pas l'éloigner de ses proches<sup>57</sup>. Dans son ouvrage consacré aux « stratagèmes juridiques » (*hiyal*), al-Shaybānī soutient que l'intention (*niyya*) du jureur joue pour beaucoup et, notamment, qu'un homme peut s'affranchir de son serment s'il en a interprété les termes d'une manière non conforme à ce que sa femme entendait lui faire jurer<sup>58</sup>. Un exemple relevant du droit pénal montre cependant qu'un serment de divorce et d'affranchissement est particulièrement difficile à contourner : si un homme surprend des cambrioleurs et que ces derniers l'obligent à jurer par le divorce et l'affranchissement qu'il ne

<sup>55</sup> Al-Shaybānī, *Kitāb al-siyar*, 241. Lors d'une célèbre affaire d'*amān*, alors que Hārūn al-Rashīd cherchait à faire annuler le sauf-conduit qu'il avait accordé au rebelle ḥasanide Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan (m. v. 180/796), al-Shaybānī aurait néanmoins refusé de complaire au calife en prétextant que l'*amān* délivré à un *muḥārib* (un combattant ou peut-être un brigand – mais le terme, de l'aveu même de K. Abou El Fadl, est ici ambigu) repentī était valable. Voir K. Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge : Cambridge University Press), 2001, 81-82. Sur cette affaire, voir également Tillier, *Les cadis d'Iraq*, 570-1.

<sup>56</sup> Sur ce type de serment, voir J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Verlag von Karl J. Trübner, Strasbourg, 1914, 126.

<sup>57</sup> Voir al-Shaybānī, *Kitāb al-makhārij fī l-ḥiyal*, éd. J. Schacht (Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930), 44-7, 54 ; id., *Kitāb al-aṣl, al-ma'rūf bi-l-Mabsūt*, éd. A.W. al-Afghānī (Beyrouth : 'Ālam al-kutub, 1990), 3 : 244, 272-4, 339.

<sup>58</sup> L'auteur donne l'exemple suivant : si une femme fait jurer à son mari de ne pas prendre d'esclave concubine (*jāriya*), l'homme peut répéter la formule de serment en pensant au terme « *jāriya* » dans le sens de « bateau ». Il pourra alors prendre une concubine sans se parjurer. Al-Shaybānī, *Kitāb al-makhārij*, 45. Sur la notion de *niyya* en cas de serment de divorce et d'affranchissement, voir également al-Shaybānī, *Kitāb al-aṣl*, 3 : 272, 273. Cf. R.P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton : Princeton University Press, 1980), 65 ; *EF*<sup>2</sup>, s.v. *Niyya* (A.J. Wensinck). Sur le lien entre le développement des *hiyal* et les serments, voir S. Horii, « Reconsideration of Legal Devices (*hiyal*) in Islamic Jurisprudence : the Ḥanafīs and their "Exits" (*makhārij*) », *Islamic Law and Society*, 9 (2002), 318-20. A. Marsham propose pour sa part que le *fiqh* emprunta le concept de *niyya* à la pensée politique iranienne. Marsham, *Rituals*, 245-6.

les dénoncera pas verbalement, il se trouve irrémédiablement lié par son serment<sup>59</sup>. Al-Shaybānī conclut que le serment de divorce et d'affranchissement est un des seuls moyens de s'assurer (*istawthaqa*) qu'une clause sera respectée ; s'il ne veut pas être lié par un tel serment, un homme a donc tout intérêt à l'éviter en proposant d'autres garanties à la place<sup>60</sup>. La force contraignante du serment de divorce et d'affranchissement est plus tard expliquée par al-Sarakhsī (m. 483/1090) : contrairement au serment ordinaire, dont la rupture peut être compensée par une expiation (*kaffāra*)<sup>61</sup>, le non respect du serment de divorce et d'affranchissement ne peut être racheté que par la réalisation de la condition mentionnée dans le serment – c'est-à-dire la répudiation de ses femmes et l'affranchissement de ses esclaves. De fait, ce type spécifique de serment obéit moins aux règles du serment qu'à celles du vœu (*nadhr*) dont l'absence de réalisation provoque la colère divine<sup>62</sup>. Alors qu'un serment ordinaire ne tombe que sous le coup de sanctions morales, le serment de divorce et d'affranchissement a un effet performatif : la répudiation et l'affranchissement sont automatiques dès lors que le serment est rompu, et les autorités judiciaires peuvent être saisies pour les faire appliquer<sup>63</sup>.

Si l'on en croit l'analyse qu'al-Qalqashandī propose rétrospectivement, les serments de divorce et d'affranchissement faisaient l'objet d'une utilisation politique courante : ils pouvaient être intégrés à la *bay'a* prêtée au calife ou aux serments d'allégeance à un sultan<sup>64</sup>. Comme d'autres accords de paix (*ṣulḥ*)<sup>65</sup>, le « protocole de La Mecque », par lequel les héritiers de Hārūn al-Rashīd se seraient engagés à respecter la partition de l'empire voulue par leur père<sup>66</sup>, aurait inclus de tels serments : al-Amīn comme al-Ma'mūn auraient tous deux juré de répudier leurs femmes et d'affranchir leurs esclaves pour les trente années à venir s'ils rompaient leurs engagements<sup>67</sup>. En revanche, al-Qalqashandī ne cite aucun exemple d'*amān* contenant un quelconque serment : s'il considère que l'adjonction d'un serment est possible, l'auteur se contente de renvoyer à des exemples dans d'autres types de documents<sup>68</sup>. Le *Kitāb*

<sup>59</sup> Al-Shaybānī, *Kitāb al-makhārīj*, 43-4.

<sup>60</sup> Si une épouse veut que son mari s'engage dans le contrat de mariage à ne pas l'éloigner de sa ville, al-Shaybānī conseille ainsi à l'époux de remplacer le serment de divorce et d'affranchissement par la promesse de verser l'intégralité du douaire (*ṣadāq*), voire un montant supérieur, à sa femme en cas de non respect de cette clause. Al-Shaybānī, *Kitāb al-makhārīj*, 54.

<sup>61</sup> De telles expiations pouvaient consister à nourrir dix pauvres, leur distribuer des vêtements ou affranchir un esclave, ou encore accomplir un jeûne de trois jours. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 214-5 ; *EF*, s.v. *Ḳasam* (J. Pedersen et Y. Linant de Bellefonds).

<sup>62</sup> Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beyrouth : Dār al-ma'rifa, 1406 H.), 8 : 137. Voir *EF*, s.v. *Ḳasam* (J. Pedersen et Y. Linant de Bellefonds). Voir également Mottahedeh, *Loyalty*, 62.

<sup>63</sup> *EF*, s.v. *Ḳasam* (J. Pedersen et Y. Linant de Bellefonds) ; K. Lewinstein, « Oaths », dans J.W. Meri (éd.) *Medieval Islamic Civilisation. An Encyclopedia* (Londres : Routledge, 2006), 2 : 572.

<sup>64</sup> Al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā*, 13 : 215, 218, 220. Voir également les exemples apportés par Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 270, n. 149 ; Marsham, *Rituals*, 239-40.

<sup>65</sup> Voir par exemple al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā*, 14 : 99.

<sup>66</sup> L'authenticité de cet accord a été mise en doute par T. El-Hibri, « Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: a Plan for Division or Succession? », *IJMES*, 24 (1992), 465 sq. Pour une opinion contraire, voir Marsham, *Rituals*, 223-4.

<sup>67</sup> Al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā*, 14 : 88, 91. Cf. Marsham, *Rituals*, 240-1.

<sup>68</sup> Al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā*, 13 : 351. Voir également Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 268.

*al-siyar* d'al-Shaybānī, consacré au droit de la guerre, n'associe pas non plus de serment de divorce et d'affranchissement aux règles de l'*amān*. Un des premiers ouvrages dédiés à la rédaction des documents juridiques, le *Kitāb al-shurūṭ al-ṣaghīr* de l'Égyptien al-Ṭahāwī (m. 321/933), consacre un chapitre aux sauf-conduits délivrés à des musulmans. Les seules conditions qu'il évoque sont celles que doit respecter le bénéficiaire pour continuer à être protégé ; là non plus, il ne mentionne nul serment prêté par celui qui accorde le sauf-conduit<sup>69</sup>.

Plusieurs textes d'*amān*-s remis à des musulmans, datant des premiers siècles de l'Islam, ont été préservés dans la littérature non juridique. Un *amān* fut délivré en 66/686 par le révolté chiite al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd à 'Umar b. Sa'd b. Abī Waqqās<sup>70</sup> : il comporte un engagement à respecter la vie du destinataire, à condition que ce dernier se soumette, mais nul serment n'y figure<sup>71</sup>. En 126/743-4, le calife umayyade Yazīd b. al-Walīd accorda l'*amān* à l'ancien rebelle al-Ḥārith b. Surayj, qui s'était soulevé dix ans plus tôt au Khurāsān et s'était ensuite réfugié avec ses partisans au pays des Turcs ; nul serment n'apparaît dans le texte conservé, le calife précisant simplement qu'il délivre un sauf-conduit à al-Ḥārith et à ses partisans<sup>72</sup>. En 210/825-6, le même 'Abd Allāh b. Ṭāhir dont il est ici question remit un *amān* à Naṣr b. Shabath, auteur d'une rébellion en Jazīra<sup>73</sup> ; il ne comporte ni serment, ni même le mot « *amān* », l'émir se contentant de « garantir » (*ḍamān*) que le rang du destinataire sera respecté<sup>74</sup>.

À notre connaissance, seuls deux *amān*-s du début de l'époque abbasside comportent un serment de divorce et d'affranchissement. Le premier fut délivré par al-Manṣūr au gouverneur Ibn Hubayra, en 132/749, lors de la prise de Wāsiṭ par l'armée abbasside. Deux versions divergentes nous en sont parvenues. La plus longue – transmise tardivement – comporte un tel serment<sup>75</sup>. Amikam Elad pense néanmoins que ce texte n'est pas authentique et que la version rapportée par Ibn A'tham al-Kūfī – qui, pour sa part, n'inclut pas de serment – est plus proche du document rédigé pour le compte d'al-Manṣūr<sup>76</sup>. Le second document est l'*amān* accordé en 137/754-5 ou 138/755-6 par le même al-Manṣūr à son oncle rebelle 'Abd Allāh b. 'Alī (m. 147/764)<sup>77</sup>, et rédigé par le secrétaire de chancellerie Ibn al-Muqaffa' (m. v.

<sup>69</sup> Al-Ṭahāwī, *al-Shurūṭ al-kabīr*, éd. R. Awzjān (Bagdad : Maṭba'at al-'ānī, 1974), 2 : 802-3.

<sup>70</sup> Voir *EF*<sup>2</sup>, s.v. al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd (G.R. Hawting).

<sup>71</sup> Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, 6 : 60 ; le texte est reproduit dans M.M. Ḥammāda, *al-Wathā'iq al-siyāsiyya wa-l-idāriyya al-'ā'ida li-l-'aṣr al-umawī* (Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 1974), 271.

<sup>72</sup> A.Z. Ṣafwat, *Jamharat rasā'il al-'arab fī l-'uṣūr al-'arabiyya al-zāhira* (Le Caire : Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938), 2 : 469-70.

<sup>73</sup> Voir *EF*<sup>2</sup>, s.v. Naṣr b. Shabath (C.E. Bosworth).

<sup>74</sup> Ṣafwat, *Jamharat*, 3 : 502-503.

<sup>75</sup> Pseudo-Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-l-siyāsa*, éd. M.M. al-Rāfi'ī (Le Caire : Maṭba'at al-Nīl, 1904), 246 ; Ṣafwat, *Jamharat*, 3 : 5. Une traduction anglaise est proposée par Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 279.

<sup>76</sup> Ibn A'tham al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, éd. S.'A.-W. al-Bukhārī (Hyderabad : Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1975), 8 : 203-4. Voir A. Elad, « The Siege of al-Wāsiṭ (132/749). Some Aspects of 'Abbāsīd and 'Alīd Relations at the Beginning of 'Abbāsīd Rule », dans M. Sharon (éd.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon* (Jérusalem-Leyde : Cana-E.J. Brill, 1986), 73. Une traduction anglaise de cette seconde version est proposée dans Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 280-1. Voir également S. Moscati, « Il "tradimento" di Wāsiṭ », *Le Muséon*, 64 (1951), 177-86.

<sup>77</sup> Sur ce personnage, voir *EF*<sup>2</sup>, s.v. 'Abd Allāh b. 'Alī (K.V. Zetterstéen et S. Moscati).

140/757) ; non seulement le calife déclare renoncer à toute prétention à la légitimité s'il manque à sa parole, mais il prête aussi serment de répudier toutes ses femmes et d'affranchir tous ses esclaves présents et à venir <sup>78</sup>. Si l'on se fie à Ibn Khallikān, ce serment de divorce et d'affranchissement faisait partie des clauses les plus contraignantes de l'*amān* <sup>79</sup>.

Il semble ainsi qu'en règle générale, les *amān*-s n'incluaient pas de serment – et encore moins de serment de divorce et d'affranchissement – aux trois premiers siècles de l'Islam. Ils différaient en cela des actes de *bay'a* et d'autres serments d'allégeance, ou encore de certains traités de paix (*ṣulḥ*). Cette distinction repose peut-être sur une logique de hiérarchie : le serment est prêté par un inférieur à un supérieur ou, au mieux, entre égaux <sup>80</sup>. Le peuple prête serment au souverain (*bay'a*), l'héritier présomptif s'engage devant le calife régnant (Protocole de La Mecque). L'*amān*, à l'inverse, est délivré par un supérieur (le vainqueur d'une guerre) à un inférieur (le perdant) ; le premier prend des engagements conditionnels – le respect de certaines clauses déterminant la mise en application du sauf-conduit – et n'a pas à prêter serment, encore moins un serment de répudiation et d'affranchissement. En introduisant un serment de divorce et d'affranchissement dans un *amān*, Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ s'écarta donc du modèle général – y compris celui auquel se référaient des juristes comme al-Shaybānī ou plus tard al-Ṭaḥāwī. Mais cet écart ne servit qu'à renforcer l'effet du document par l'insertion d'une formule empruntée à un autre domaine juridique : le cadī manipula le droit de la guerre grâce à sa maîtrise du droit privé.

L'introduction d'un tel serment dans l'*amān* de 'Abd Allāh b. Ṭāhir à 'Ubayd Allāh b. al-Sarī est loin d'être anodine. Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ ne fut sans doute pas le premier à adopter une pratique peut-être inventée, cinquante ans auparavant, par Ibn al-Muqaffā'. Le sort de ce dernier est bien connu : sa rédaction du sauf-conduit pour 'Abd Allāh b. 'Alī servit probablement de prétexte pour son élimination par le calife <sup>81</sup>. Dans une moindre mesure, le cadī Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ paya lui-aussi physiquement son initiative. Dominique Sourdel avance, à propos de l'*amān* rédigé par Ibn al-Muqaffā', que « le serment “par la répudiation et l'affranchissement”, ainsi que par l'annulation de la *bay'a*, n'offrait rien d'offensant <sup>82</sup> ». Andrew Marsham et Chase Robinson ont déjà partiellement réfuté cette affirmation, montrant que l'annulation conditionnelle de la *bay'a* avait une portée politique très grave <sup>83</sup>. Le destin parallèle (toutes proportions gardées) d'Ibn al-Muqaffā' et d'Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ laisse penser que le serment de répudiation et d'affranchissement qu'al-Manṣūr fut contraint de prêter était, en lui-même, suffisant pour susciter des représailles. La colère d'al-Manṣūr et de 'Abd Allāh

<sup>78</sup> Al-Azdī, *Ta'rīkh al-Mawṣil*, éd. 'A. Ḥabība (Le Caire : Dār al-taḥrīr, 1967), 170 ; trad. angl. par Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 256.

<sup>79</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. I. 'Abbās (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1994), 2 : 152 ; Safwat, *Jamharat*, 3 : 19. Voir également les sources citées par D. Sourdel, « La biographie d'Ibn al-Muqaffā' d'après les sources anciennes », *Arabica*, 1 (1954), 320.

<sup>80</sup> Cf. Mottahedeh, *Loyalty*, 61. Ce n'est plus nécessairement le cas, après le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, lorsque des *amīr*-s *al-umarā'* puis des sultans s'emparent de la réalité du pouvoir : des califes prêtent désormais des serments à des émirs. Mais comme le souligne Mottahedeh, leurs relations sont alors celles de quasi-égaux. Voir Mottahedeh, *Loyalty*, 54-5.

<sup>81</sup> Sourdel, « La biographie », 322-3. Voir le récit d'al-Jahshiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, éd. M. al-Saqā et al. (Le Caire : Muṣṭafā l-Bābī al-Ḥalabī, 1938), 103-7.

<sup>82</sup> Sourdel, « La biographie », 320.

<sup>83</sup> Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 270-1.

b. Ṭāhir avait au moins deux raisons. En premier lieu, le serment de répudiation et d'affranchissement était judiciairement contraignant, à la différence d'un serment ordinaire ; il était, de ce fait, très difficile à contourner, même à l'aide de stratagèmes juridiques (*hiyal*). Il devenait par conséquent particulièrement malaisé de faire jouer la raison d'État contre le bénéficiaire de l'*amān* sans en subir les conséquences dans sa vie privée<sup>84</sup>. En second lieu, l'insertion d'un tel serment dans un *amān* modifiait sa valeur symbolique et politique. Le serment étant en général prêté par un inférieur à un supérieur, al-Mansūr comme 'Abd Allāh b. Ṭāhir renonçaient, symboliquement, à leur supériorité sur leurs adversaires<sup>85</sup>. Bien plus, la valeur politique de l'*amān* était affectée : sa rédaction n'obéissait plus aux règles du sauf-conduit ordinaire, accordé par le vainqueur au vaincu, mais se rapprochait du traité de paix (*ṣulḥ*) ou de la trêve (*hudna*)<sup>86</sup> entre ennemis de force égale. En d'autres termes, la victoire militaire symbolisée par l'octroi d'un *amān* était réduite à une demi-victoire politique et diplomatique. Selon al-Ya'qūbī, le Ṭāhiride se serait exclamé après la signature de l'*amān* : « S'il avait posé pour condition que je me jette à terre et que je place son pied sur ma joue, je l'aurais fait : cela eût été bien peu face à son choix d'arrêter l'effusion de sang<sup>87</sup> ! » Cette interprétation « iraquienne », qui prête à 'Abd Allāh b. Ṭāhir l'octroi de bon cœur des conditions réclamées par le rebelle (notamment la préservation de ses richesses), fait écho à une tradition « égyptienne » opposée : chez al-Kindī, c'est Ibn 'Abd al-Ḥakam qui incite l'émir, furieux de se voir demander un tel serment, à accepter la formulation de l'*amān* au nom de la paix<sup>88</sup>. Pour rétablir l'unité de l'empire, le Ṭāhiride devait, politiquement, prouver la pureté de ses intentions. Mais sur le plan personnel, il fut rabaissé dans son orgueil. L'humiliation qu'il infligea ensuite au cadī, en le dégradant de son rang social et professionnel<sup>89</sup>, ne fit que répondre à celle qu'il avait lui-même connue en signant l'*amān* préparé par le cadī.

### Conclusion

L'action diplomatique du cadī Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ fut un succès politique, puisque 'Ubayd Allāh b. al-Sarī eut la vie sauve et coula des jours paisibles à Sāmarrā' jusqu'à sa mort. Du point de vue de la judicature, le bilan est moins positif. Ibrāhīm b. al-Jarrāḥ, nous l'avons vu, subit la vindicte du Ṭāhiride. La raison en est, explique le savant Yūnus b. 'Abd al-A'lā (m. 264/877), qu'il avait tout simplement oublié de demander un *amān* pour lui-même<sup>90</sup>. Le cadī avait beau être des plus malins, être rompu à l'art des formules juridiques, il n'en restait pas moins un diplomate amateur. Par ailleurs, le rétablissement de l'autorité abbasside à Fustāt se solda par la suppression momentanée de la judicature : pendant plus d'un an (211-212/826-827), le cadī de Fustāt fut remplacé par un *ṣāhib al-mazālim*, juge d'un

<sup>84</sup> Sur la rupture d'*amān*-s justifiée par la raison d'État, voir Mottahedeh, *Loyalty*, 65.

<sup>85</sup> C'est la raison pour laquelle le calife ne prêtait serment que de manière exceptionnelle. Marsham et Robinson, « The Safe-Conduct », 268.

<sup>86</sup> Sur la *hudna*, voir l'exemple tardif proposé par al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā*, 13 : 312.

<sup>87</sup> Al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, 2 : 561.

<sup>88</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 431.

<sup>89</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 430.

<sup>90</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 430.

« tribunal du redressement des abus »<sup>91</sup>. Ce nouveau tribunal, placé sous l'autorité directe de 'Abd Allāh b. Ṭāhir, fut présidé par un certain 'Aṭṭāf b. Ghazwān qui n'a laissé aucune trace dans la science religieuse. Tout porte à croire que le pouvoir, échaudé par le cas d'Ibrāhīm b. al-Jarrāh, décida de se passer momentanément de cadī.

D'une manière plus générale, l'implication du cadī dans cette crise diplomatique intérieure montre comment le pouvoir put, à l'époque abbasside, instrumentaliser le savoir des cadis à des fins diplomatiques et politiques. Pour asseoir leur légitimité, les Abbassides s'étaient rapprochés, dès leur arrivée au pouvoir, des milieux savants au sein desquels la norme islamique commençait à prendre forme, alimentée par des traditions rédactionnelles millénaires<sup>92</sup>. Leur promotion des '*ulamā*' de Médine puis des juristes (proto-)ḥanafites, tant par un soutien financier qu'à travers la distribution de postes judiciaires, contribua à la formation d'un champ juridique structuré, armé d'outils littéraires de plus en plus perfectionnés, comme les *shurūṭ*. Cet arsenal juridique en cours d'élaboration aida probablement l'administration abbasside, depuis le milieu du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, à renforcer la valeur des documents qu'elle émettait.

L'affaire de l'*amān* révèle néanmoins la potentielle perversion d'une telle politique de rapprochement entre le pouvoir et les juristes privés. Ne voilà-t-il pas qu'un des plus purs produits de ce système, tout à coup, mettait ses compétences au service d'un rebelle à l'autorité califale ! Fort de sa maîtrise des *shurūṭ*, un cadī parvenait à bloquer la logique de la raison d'État en liant le plus éminent émīr de l'époque par un serment indissoluble<sup>93</sup>. L'arsenal juridique dont disposaient dorénavant les cadis faisait d'eux des auxiliaires indispensables, mais à manier avec précaution : un cadī à la fidélité douteuse représentait un danger non négligeable. De ce point de vue, la *miḥna* qui fut instaurée peu après par al-Ma'mūn peut apparaître comme une tentative de mise au pas de l'administration judiciaire.

Le rôle des cadis dans la diplomatie intérieure du *dār al-islām* n'en disparut pas pour autant. Les sources mentionnent régulièrement l'utilisation, par le califat, de cadis-ambassadeurs auprès de révoltés. Le phénomène s'accrut, au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, avec l'émergence de dynasties locales autonomes ou semi-autonomes. En Égypte, le cadī Abū Ṭāhir al-Dhuhālī joua encore un rôle diplomatique de premier plan lors de la reddition de Fustāṭ face aux Fāṭimides<sup>94</sup>. En tant que juristes, parés de l'aura que leur conférait le savoir religieux, les cadis incarnaient désormais mieux que quiconque la légitimité de celui qu'ils représentaient<sup>95</sup>. Mais il n'est pas impossible, bien que les sources n'en gardent guère trace, que leurs compétences techniques aient encore été en jeu : si la démarche diplomatique

---

<sup>91</sup> Al-Kindī, *Quḍāt*, 432-3.

<sup>92</sup> Khan, « The Pre-Islamic Background », 212 sq ; Marsham, *Rituals*, 234.

<sup>93</sup> On pourrait objecter qu'Ibn al-Muqaffa' avait employé un serment de divorce et d'affranchissement dans un *amān* sans être juriste de formation. Il est néanmoins difficile de savoir quelle valeur exacte il attribuait à un tel serment, à une époque où il n'existait pas encore de « livres » de droit fixés. Ibrāhīm b. al-Jarrāh, qui fut choisi pour ses compétences juridiques, inclut en revanche ce serment en toute connaissance des effets que lui assignaient les *fuqahā*'. En d'autres termes, Ibn al-Muqaffa' fut utilisé pour ses qualités individuelles ; Ibrāhīm b. al-Jarrāh le fut pour la science qu'il partageait avec d'autres représentants d'un champ juridique dorénavant structuré et faisant autorité.

<sup>94</sup> Ibn Ḥajar, *Raf' al-īṣr*, 328 (trad. M. Tillier, *Vies des cadis de Miṣr* [Le Caire : Ifao, 2002], 178).

<sup>95</sup> Tillier, *Les cadis d'Iraq*, 552.

aboutissait à la rédaction d'un document, nul ne pouvait mieux peser le poids des mots et le choc des formules.